

Latencias de la crítica. José Aricó y la “traducción” de lenguajes políticos.

Guillermo Ricca

Universidad Nacional de Río Cuarto
Universidad Católica de Córdoba

Resumen: La propuesta de Boaventura de Souza Santos de una Epistemología del Sur encaminada a una transición del paradigma dominante en el campo de las ciencias hacia una configuración capaz de aspirar a una Nueva Internacional del conocimiento incluye la agenda de una sociología de las ausencias y de las emergencias destinado a mostrar que la inexistencia de ciertas experiencias es positivamente producida como ausente, esto es, como “alternativa no creíble a lo que existe”[1], por un tipo de racionalidad homologadora y jerarquizadora que el portugués designa como metonímica. La actual razón metonímica se presenta así como una “obsesión de la totalidad bajo la forma del orden”[2] en la cual el todo tiene primacía absoluta en relación a las partes y el criterio de admisión en el todo es la homologación jerarquizada bajo formulaciones de simetría/asimetría. Esa jerarquización puede ser tal porque el todo no es de manera alguna superior a las partes, sino “una de las partes transformada en término de referencia para las demás”[3]. Dicho en términos de Gramsci, la razón metonímica sería la forma dominante de la razón en Occidente. (...) No es de ningún modo casual que la clausura que globalizó un tipo de racionalidad como legítima y condenó a todas las demás a la esfera del desperdicio anacrónico haya pivotado sobre el nombre y la herencia de Marx.

Palabras clave: MARX, ARICÓ, BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS, GRAMSCI

Abstract: The Boaventura de Souza Santos’ proposal of an Southern Epistemology, towards a transition from the dominant paradigm in the field of science to a configuration capable of aiming to a New International of knowledge, includes the agenda of a sociology of absences and emergencies, destined to show that the inexistence of certain experiences is produced intentionally as absent, that is, as “Non credible alternative to what exist”[1], by a standardizing and hierarchizing rationality that the author from Portugal calls metonymic. The current metonymic reason presents itself as an “obsession for the totality under the form of order”[2] in which the whole has primacy over the parts and the admission criteria in the whole is the hierarchized homologation under the formulations of symmetry/asymmetry. This hierarchy is possible because the whole isn’t superior to the parts, it is “one of the parts transformed in reference term to the others”[3]. In Gramsci’s terms, the metonymical reason is the dominant form of the occidental reason.

Isn’t casual that the closure that globalized one kind of rationality as legit and doomed the others to de sphere of anachronic waste had pivoted on the Marx’s name and heritage.

Keywords: MARX, ARICÓ, BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS, GRAMSCI

[1] Boaventura de Souza Santos, Una epistemología del Sur, CLACSO-Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p 109.

[2] Ibid, p 103.

[3] Ibid, p 104.

[4] Jacques Derrida, Espectros de Marx, el trabajo del duelo, el estado de la deuda y la nueva internacional, 1995, Trotta, Madrid, p 67 (cursiva, GR).

La propuesta de Boaventura de Souza Santos de una *Epistemología del Sur* encaminada a una transición del paradigma dominante en el campo de las ciencias hacia una configuración capaz de aspirar a una *Nueva Internacional del conocimiento* incluye la agenda de una *sociología de las ausencias y de las emergencias* destinado a mostrar que la inexistencia de ciertas experiencias es *positivamente producida* como ausente, esto es, como “alternativa no creíble a lo que existe”¹, por un tipo de racionalidad homologadora y jerarquizadora que el portugués designa como *metonímica*. La actual *razón metonímica* se presenta así como una “obsesión de la totalidad bajo la forma del orden”² en la cual el *todo* tiene primacía absoluta en relación a las partes y el criterio de admisión en el todo es la homologación jerarquizada bajo formulaciones de simetría/asimetría. Esa jerarquización puede ser tal porque el todo no es de manera alguna superior a las partes, sino “una de las partes transformada en término de referencia para las demás”³. Dicho en términos de Gramsci, la razón metonímica sería la *forma dominante* de la razón en Occidente.

Este paradigma, como muestra el propio Boaventura, viene configurándose desde hace cuatro siglos. Sin embargo, su clausura como tal, es reciente. La principal consecuencia que persigue una *sociología de las ausencias* como forma de transición hacia otros paradigmas epistémicos y políticos, es resistir al *desperdicio de la experiencia* que opera productivamente en la racionalidad global del orden único.

Esta operación de cierre de la parte por el todo fue agudamente auscultada por Jacques Derrida en *Espectros de Marx*. En el segundo capítulo del libro, Derrida desmonta la estrategia de las *retóricas del fin* surgidas con entusiasmo algo fanático a partir de la crisis del marxismo que acabó con el bloque soviético. Esas retóricas asumen, para Derrida, la forma de una *conjura*, de un juramento más o menos secreto, de una *fantología* performativamente orientada hacia una tarea de *incantación* celebratoria: *Marx ha muerto, apresuremos su sepultura*. Esta especie de triunfalismo febril alienta en tres planos superpuestos: el de la política propiamente dicha con sus instituciones y órganos de reclutamiento, el de los medios masivos y el de la cultura erudita o académica, especialmente “la de los historiadores, los sociólogos y los politólogos, la de los teóricos de la literatura, los antropólogos, los filósofos, en particular, los filósofos políticos, cuyo discurso es a su vez *sustituido* por la edición académica, comercial y también mediática en general”⁴. Esta

¹ Boaventura de Souza Santos, *Una epistemología del Sur*, CLACSO-Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p 109.

² *Ibid*, p 103.

³ *Ibid*, p 104.

⁴ Jacques Derrida, *Espectros de Marx, el trabajo del duelo, el estado de la deuda y la nueva internacional*, 1995, Trotta, Madrid, p 67 (cursiva, GR).

reflexión de Derrida confiere una historicidad insospechada—y en gran medida, hoy olvidada—al programa que alienta Boaventura de Souza Santos. No es de ningún modo casual que la clausura que globalizó un tipo de racionalidad como legítima y condenó a todas las demás a la esfera del desperdicio anacrónico haya pivotado sobre el nombre y la *herencia* de Marx.

Es notable, además, que la operación propia de la metonimia sea precisamente la de *sustitución*. ¿Con qué se sustituye aquello que ha de ser puesto bajo borradura? La mención es escueta: “la edición académica, comercial y también mediática en general”. Sin embargo, a renglón seguido, Derrida recupera dos categorías de la obra de Luis Althusser: estos discursos están “sobredeterminados”⁵, por “aparatos indisociables”⁶ que “concurren en todo momento hacia el *punto de mayor fuerza* para garantizar la hegemonía o el imperialismo en cuestión”⁷. La sustitución metonímica opera discursivamente, performativamente, por una suerte de *incantación* ideológica y, como dirá el propio Derrida más adelante, por formas inauditas de la guerra: económica y anti terrorista. Un nuevo fantasma recorrió ya, el mundo todo: el fantasma del fin. Fin de la historia, fin del hombre, fin de la política, cabalgando publicitariamente *sobre* el fin del marxismo y al *fin*, del propio Marx. Esta clausura es, ciertamente, un tipo de operación discursiva de sustracción capaz de encadenar una serie significativa que eslabona *liberalismo* con *democracia* y *libre mercado* en una fórmula *neotestamentaria*. Derrida no deja de señalar esta *manía* insistente en las retóricas del fin: la *buena nueva* ha llegado. Esa buena nueva no es sino la que anuncia una era de “acumulación infinita de riquezas”⁸ combinada con “la homogeneización creciente de todas las sociedades humanas”⁹. De tal manera que esa operación metonímica no es otra que aquella proclamada *venida de Dios al mundo* con que Hegel caracteriza en su *Filosofía del Derecho*, la existencia del Estado liberal destinado a ser la forma universal y homogénea de la libertad humana. La profecía se ha cumplido en el imaginario de la *fantología* neoliberal.

En sus estudios sobre el *espíritu del capitalismo*, esto es, aquel entramado discursivo que sirve de justificación para la imposición de una determinada fase del capital, con sus reestructuraciones, su nueva fantasmagoría financiera global, su activa despolitización del mundo de la clase obrera y asalariada en general, Luc Boltanski y Eve Chiapello, ofrecen más detalles respecto de la sustitución del discurso de la *filosofía política* que refiere Derrida. El nuevo espíritu del capitalismo, la transformación de sus organizaciones, la sustitución de sus lenguajes técnicos, el desborde de las nuevas retóricas del *management* en la esfera de las agencias de información y en

⁵ Ibid, p 67.

⁶ Ibid, p 67.

⁷ Ibid, p 67.

⁸ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1992, p 14.

⁹ Ibid, p 14.

los medios masivos, la proliferación de lógicas sistémicas en dirección a la organización total en todas las esferas de la experiencia—incluidas las universidades públicas—, constituye un tipo de operación metonímica, de *retórica social* a gran escala, entre cuyos efectos se cuenta sin duda, la neutralización de la política en tanto pensamiento, esto es, la neutralización y desactivación de la crítica. Habría que decir, en realidad, no de cualquier crítica, sino de la crítica que se constituyó en la vasta y *nunca una, ni acabada*, herencia de Marx. Esta suerte de gramscismo formal de signo ideológico invertido trasladó a todas las esferas institucionales, incluidas las instituciones educativas y las agencias de Ciencia y Tecnología, una proliferación de textualidades cuya performatividad apuntó a la disolución significativa de los viejos esquemas en que se enmarcaban políticamente las relaciones de producción. Desde esta perspectiva, la disolución del sujeto, su descentramiento, es, antes que una revelación filosófica, antes que una estructura con la que habremos de contar a partir de un tipo específico de práctica teórica, una enorme operación de *abstracción* social y subjetiva, de dimensiones globales, *operada anónimamente*, de manera análoga a la operación que inscribe la forma total de la mercancía, en el cuerpo mismo de lo social, en los mismos cuerpos de aquellos que, en una lejana hora del siglo XIX, decidieron conjurarse como clase obrera, o *fantasma* del comunismo¹⁰. También, en la historia de luchas que jalonan a las inconclusas naciones latinoamericanas, acaso, como pueblo de *trabajadores nuevos invadiendo* las plazas de las metrópolis, esos territorios, hasta entonces extraños, extranjeros para las masas.

En esta vasta metonimia que tuvo y tiene lugar en la superficie misma de lo social a escala mundial, acontece aquella *producción activa de no existencia* que denuncia Souza Santos. Quizás desde aquí cobren otra dimensión las reflexiones de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre estas inflexiones discursivas en el ser mismo de lo social: “Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primaria a través de la cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de

¹⁰ En una suerte de ejercicio de *genealogía* muy preciso, Boltanski y Chiapello reconstruyen este proceso a partir de la proliferación casi maníaca de textos dirigidos a *managers*, los nuevos agentes de la reforma del capital en su última fase. El proceso de re ingeniería que transforma rizomáticamente a las viejas estructuras jerarquizadas de las empresas capitalistas en redes abiertas elimina escalas enteras de trabajadores que pasaran a ser desocupados o excluidos. Cf. Luc Boltanski, Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, pp 97-152; Slavoj Žižek, llama la atención sobre el proceso de invisibilidad de la condición obrera que caracteriza al capitalismo tardío: “En la percepción ideológica del Primer Mundo de hoy, el trabajo mismo (la labor manual en tanto opuesta a la actividad de producción cultural y simbólica), y no el sexo, aparece como el sitio de la indecencia obsena a ser ocultada al ojo público. Una tradición [...] en la que el proceso productivo tiene lugar bajo tierra, en cuevas oscuras, hoy culmina en la invisibilidad de los millones de obreros anónimos que trabajan en condiciones infrahumanas en las fábricas del Tercer Mundo, desde los Gulags chinos o indonesios hasta las líneas de ensamble en Brasil—Occidente puede darse el lujo de hablar de “la clase obrera en desaparición”, incluso cuando las marcas de su presencia son fácilmente discernibles por doquier: todo lo que uno debe hacer es leer la pequeña inscripción ‘Made in (China, Indonesia, Bangladesh, Guatemala)’, en los productos masivos, desde los pantalones vaqueros a los walkmans” (Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin*, Atuel, Buenos Aires, 2004, p 125-126).

constitución de lo social”¹¹. Es decir, así como la emergencia del *trabajo abstracto* a gran escala, no es un mero dato de la teoría, sino la forma misma que inviste la desapropiación del *trabajo vivo*, la sustitución metonímica no es tampoco un mero juego de palabras, ni un *aggiornamento* de la teoría más acorde con estos tiempos indolores y democráticos, sino la operación específica que constituye un nuevo reacomodamiento de fuerzas en el entramado global del capital.

Ahora bien, en este marco ¿qué tipo de *experiencias* pueden ser objeto de una *sociología de las ausencias*? Boaventura enumera ciertas áreas de producción de ausencias frente a las cuáles propone *ecologías* de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas, de las productividades, etc. Aquí nos ocuparemos sólo de las dos primeras. Dicho de otro modo: ¿Qué tipos de experiencia de saber y de temporalidad desperdiciada podrían ser objeto de una sociología latinoamericana de las ausencias?

Antes de ingresar en esa agenda es conveniente enfrentarse a los debates en torno a la extensión del concepto de experiencia. Digamos de antemano que nos interesa un tipo particular de experiencia que denominaremos en orden a cierta economía expositiva, *experiencia de la crítica*. ¿Por qué determinar a la crítica—la crítica del capital—como *experiencia*? La respuesta que avanza esta contribución intenta desmarcar a la crítica del terreno exclusivo de la teoría y mostrar que la crítica es más susceptible de ser identificada como un tipo de *decisión* y de tarea específica, insumisa a una forma teórica acabada, al cierre disciplinar y a la reproducción sistémica de *una* racionalidad.

La crítica, desde la perspectiva que asumimos aquí, se presenta más como un texto en proceso de reescritura—interrumpido, reescrito, tachado, puesto bajo borradura, neutralizado y reactivado una y otra vez, que como teoría acabada susceptible de producir sus propios instrumentos en detalle para abordar el entramado en que se constituye en sentido.

Experiencia, derivas de un concepto.

El concepto de experiencia es vago y se ha convertido en una suerte de *passpartout* en la ciencia social contemporánea. La experiencia biográfica y testimonial es un ejemplo de los alcances indefinidos que puede adoptar el concepto y de su carácter demostrativo excesivamente extenso¹². En términos de Dominick La Capra, “en su uso académico, la idea de experiencia

¹¹ Ernesto Laclau-Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 1987, p 150.

¹² Es, a mi criterio, el caso de Gayatri Spivak en *¿Puede el subalterno hablar?*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2011. También el de Jon Beasley Murray en *Poshegemonía, Teoría política y América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

continúa siendo una *caja negra* o un concepto extremadamente laxo y abarcativo”¹³. La experiencia como *residuo indefinido*, uso presente en la fenomenología cuya posición es “análoga a la de la divinidad o lo sagrado en la teología negativa”¹⁴, es índice de esa indeterminación. No en vano Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* pretende escribir la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, ciencia en la cual, la *negatividad*, aquello que se sustrae a la determinación del concepto, es la misma *dynamis* de todo el proceso. Sin embargo, todo puede caber en la negatividad indefinida: el error, la historicidad de la ciencia, la exterioridad infinita del Otro, la no identidad.

Otros usos de *experiencia* remiten a procesos de transferencia que vinculan acontecimientos del pasado, un pasado que persiste, de manera soterrada y no unívoca, en el presente. Esta vinculación remite para Dominick La Capra, a la transmisión *intergeneracional* de ciertas experiencias vividas como traumáticas, o determinadas como tales, que corren el riesgo de ser solapadas por la racionalidad dominante en las ciencias. Es cierto que aquí, aquello que se torna *laxo* es el concepto sinuoso de *trauma* que no debe ser asimilado a un origen insospechado en términos de *hecho positivo*. Sin embargo, hay un aspecto de la reflexión de La Capra que nos resulta particularmente oportuno retener. Los acontecimientos traumáticos del pasado no son reductibles a ninguna perspectiva disciplinar, sino que dislocan a las humanidades y a las ciencias sociales interpelándolas en la dirección de asumir cierto “estado de crisis”¹⁵, incluyendo el “estado de crisis de identidad post traumática donde lo que se debate afecta la identidad o la constitución de la misma disciplina”¹⁶. Podría decirse: en la capacidad de asumir herencias intempestivas y no asimilables a la legitimidad instituida de un orden, voces disonantes o enmudecidas, no disciplinadas con el instrumental teórico, se juega para el desempeño de las humanidades cierto carácter de su potencial crítico y de su fuerza heurística, aun cuando esto suponga cuestionar, abrir o deconstruir los fundamentos mismos de la disciplina en cuestión. La negación, la *desconversión* secular y aún la celebración desencantada de las retóricas del fin, forcluyen nuestros vínculos con experiencias del pasado no homologables a una racionalidad que hace de la historia una sucesión de presentes de una sola pieza; acabados, clausurados, reunidos consigo sin voces disonantes, ni gritos sordos de resistencia. Dicho en un lenguaje más próximo a una sociología interesada en reactivar la crítica y escandir lo clausurado por las retóricas del fin, una parte esencial del *trabajo de la crítica* “es la codificación de lo que *no va bien*”¹⁷. Es por eso que todo

¹³ Dominick La Capra, *Historia en tránsito, experiencia, identidad, teoría crítica*. FCE, Buenos Aires, 2006, p 61.

¹⁴ Ibid, p 64.

¹⁵ Ibid, p 79.

¹⁶ Ibid, p 79.

¹⁷ Luc Boltanski-Eve Chiapello, Op. Cit. p 91.

lenguaje de la crítica supone, en algún punto, una *dramática no deconstruible*¹⁸, desde la cual pueden avanzar e inscribirse, fragmentariamente, en estado de *defensa alarmada*, memorias de lo subalterno. Desde esta perspectiva, la experiencia de la crítica no es validable en términos de la racionalidad metonímica o del consenso instituido. Esa experiencia se manifiesta más bien como *ruptura* de un orden; en términos de Jacques Rancière, como *desacuerdo* o *disenso*¹⁹. Tal desacuerdo puede ser percibido como un mero ruido, como la inarticulada *voç* que balbucea el rastro de aquello que resiste a la integración estandarizada de la homologación, que desde siempre no se contenta con el lugar ni el tiempo asignados en el *orden*. En ese rastro hay una capacidad en tanto “experiencia vivida”²⁰, nutrida en memorias, en fragmentos, en desechos de la cultura. Esa ruptura que reconfigura las capacidades del sujeto popular y escinde la unidad de lo dado, constituye, como refiere Rancière, “un proceso de subjetivación política”²¹; esto es, un proceso de colectivización de capacidades no contadas, desechadas. Rancière no ha dejado de insistir en que esa experiencia no es sino la actuación de un postulado: el de la igualdad radical de todas las inteligencias. Aquello que Rancière extrae de las enseñanzas de Joseph Jacotot, mantiene una proximidad de límites difusos con la ampliación de la noción de intelectual realizada por Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*. En efecto, Gramsci está interesado en mostrar que hay individuos, instituciones, organizaciones que, perteneciendo a la sociedad civil, operan como traductores de la hegemonía de un grupo social. En este sentido, Gramsci llega a afirmar que “no es posible imaginar a ningún hombre que no sea también un filósofo, que no piense, puesto que pensar es propio del hombre como tal”²². La diferencia entre el filósofo profesional y el resto de los mortales es pensada por Gramsci en términos cuantitativos, no cualitativos. Es decir: un filósofo profesional posee más procedimientos e instrumentos para *actuar* su pensamiento. Pero, por esa misma determinación, está más expuesto al riesgo de que su filosofía se resuelva en un *esperanto* alejado de la historicidad de los lenguajes ordinarios: “Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no se ha expresado en su lenguaje es delirio, es prejuicio y es

¹⁸ Podría considerarse como parte de la ciencia melancólica (Sloterdijk) éste recurso a la *dramática*. Melancolía del humanismo de izquierda. Sin embargo sería conveniente no ir tan rápido; ni en la liquidación de cierto humanismo—aquí también es detectable una fantología y una manía entusiasta—ni en la asimilación de esta dramática con la figura del intelectual comprometido, a lo Sartre. Así como Derrida señala que hay algo que permanece irreductible a toda deconstrucción y esto sería “cierta experiencia de la emancipación humana” (Jacques Derrida, Op. Cit., p 73), debe decirse que esta decisión supone cierto pathos y cierta disponibilidad transferencial indecibles. Ninguna estructura, ni sistema conceptual son capaces por sí mismos de producir esa disponibilidad. En definitiva, la crítica así entendida es el lugar en que se anudan de manera singular, una ética y una política.

¹⁹ Cf. Jacques Rancière, *El desacuerdo, política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

²⁰ Jacques Rancière, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p 50.

²¹ *Ibid*, p 52.

²² Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p 30

superstición”²³ con la consecuente carga de “juicio moral y diagnóstico de orden psiquiátrico”²⁴ que esta actitud conlleva. Por el contrario, para Gramsci, el problema central que debe resolver una filosofía de la praxis, esto es, una filosofía que aspira a *devenir mundo*, es el de su traducibilidad como elemento crítico constitutivo. Que una filosofía sea traducible significa para Gramsci que pueda convertirse en la forma *lingüístico reflexiva* de una política y, a la vez incorporarse al sentido práctico de las clases subalternas. Aquello que aquí denominamos como *experiencia de la crítica* implica ese doble movimiento articulado en la *traducibilidad*.

La Capra llama la atención, sobre los procesos subjetivos que tienen lugar en aquel cierre que aquí mentamos descriptivamente desde los aportes críticos de Boaventura de Souza Santos y de Jacques Derrida. Para hacerlo recurre a la distinción propuesta por Walter Benjamin entre *Erlebnis* y *Erfahrung*. *Erlebnis* remitiría así, a la experiencia no integrada, disociada o negada; la imagen archiconocida que el propio Benjamin trae a reflexión en su ensayo *El Narrador* es el de los soldados que regresan mudos de los campos de batalla de la primera guerra mundial. No se ha pensado lo suficiente en esa voz (en su ausencia) latente, en esas *no formas* de la experiencia. En gran medida el debate sobre los alcances y el tipo de validación del recurso a la experiencia por parte de Raymond Williams y E.P Thompson frente a la práctica teórica de Althusser y su recepción en Perry Anderson, puede ser considerado como un intento de pensar lo que se juega en el desecho de esas voces mudas o enmudecidas; aún desde la configuración de la *práctica teórica*²⁵. *Erfahrung*, en cambio, es la experiencia “relativamente integrada, vinculada con procedimientos como la narración o el relato de historias”²⁶, con “los procesos de elaboración que no sólo incluyen la narración sino también el *duelo* y el *pensamiento* y la *práctica críticos*”²⁷. De acuerdo a esto, el tipo de no elaboración de la *Erlebnis* puede ser aquella especie de experiencia no mediada por el instrumental analítico de la teoría, la experiencia de una disrupción que simplemente invade y disloca el reparto previo del orden sensible. Desde esta perspectiva, el *trabajo* de la crítica, puede asemejarse a una forma de *mimesis* reflexiva, de memoria de lo semejante, capaz de operar sobre esas experiencias no integradas una forma de elaboración—

²³ Ibid, p 71.

²⁴ Ibid, p 71

²⁵ Más allá de las polarizaciones encendidas de un conflicto en gran medida generacional, aquello que el marxismo humanista británico se propuso, sobre todo E.P Thompson, según sus propias palabras fue rescatar el pensamiento vivido de unas *clases de gentes* totalmente olvidadas por la historia, precisamente porque sus formas de vida no se ajustaban a los criterios historiográficos *científicos*. El tipo de reacciones acusatorias dirigidas contra el intento de Thompson, sobre su vaguedad e ingenuidad, se apoyan, sin embargo, en un concepto absolutamente burgués de rigor científico. Algo que Boaventura destaca como otra de las obsesiones de la racionalidad metonímica. Cf. Martin Jay, *Cantos de Experiencia, variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 207-257; ver Boaventura de Souza Santos, Op. Cit., p 81

²⁶ Ibid, p 82.

²⁷ Ibid, p 83

Erfahrung—que no las legisla en términos de una temporalidad universal y homogénea ni en términos de una teoría que supone estar a salvo, inmune a las capturas ideológicas. Esa experiencia de la crítica se inscribe en un terreno ambiguo, no esclarecido, irredento en términos iluministas, contaminado—como pusieron de manifiesto en su momento las objeciones a la re-elaboración de la categoría de experiencia por parte de E. P. Thompson y al concepto de *estructura de sentimiento*, por parte de Raymond Williams. En la medida en que una experiencia del tipo que interesan a Thompson *no golpea la puerta del gabinete de los investigadores*, su transferencia al terreno de reflexión crítica mantiene un carácter evanescente, en alguna medida, irreductible. Sin embargo, puede argumentarse en favor de tal proyecto que ese territorio insumiso a los instrumentos de la teoría pura, no es otro que aquél que emerge con la aparición de la *inhumanidad* de la clase, la *monstruosidad* del pueblo o la presentación intempestiva del sujeto popular. Es decir, esa vaguedad, se corresponde con la *indeterminación* constitutiva de la política.

Ese manifestarse disloca a la teoría, como tempranamente entendió Marx en la *Introducción de 1857*. Pero también la descentra porque interpela al filósofo y al científico social por procesos transferenciales sin los cuáles, los pasados que habitan soterrados en el presente serían derrotados una vez más por la indiferencia, el cinismo distante y el olvido; *pasiones de lo real* propias de la producción activa de ausencias. Es posible anudar allí el punto de cruzamiento de tipos de resistencia que avanzan en formas diversas, indisciplinadas: en la memoria política de lo derrotado e incumplido, en la genealogía de aquello que tuvo lugar pero es borrado en la escritura de la historia; en la deconstrucción de las clausuras teóricas, en ese tipo particular de resistencia a la teoría que inviste a la crítica, en direcciones indecibles, con la semejanza de la traducción. Si, como sostiene Michel Foucault, lo propio de la genealogía “es seguir la filial compleja de la procedencia”²⁸, no para buscar secretas continuidades, no para mostrar que el pasado sigue bien vivo en el presente, sino, por el contrario, *para percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas*, las estrategias erradas que terminaron en derrota, esa búsqueda no funda—no coloca un fundamento, un origen que restaurar, sino que por el contrario, “remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo”²⁹. En la actual asimilación normativa de la democracia con su concepción liberal global, esto significa, para la crítica, la posibilidad de remontar la memoria fragmentaria de lo incumplido, de lo no realizado, como instancia democratizadora efectiva. Es

²⁸ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1994, p 13.

²⁹ *Ibid*, p 13

llenar el tiempo vacío homogéneo de la racionalidad dominante con la memoria de emancipaciones truncadas que nos anteceden. Llenarlo para hacerlo estallar.

Desde aquí es posible, a nuestro criterio, remontar una sociología de las ausencias enfocada en ciertos proyectos críticos latinoamericanos en gran medida ocluidos, inconclusos, poco atendidos o solapados por una racionalidad que se impone desde un inmenso *aparato* de circulación editorial y académica³⁰. Si aquella sustitución referida por Derrida parecía aludir a los dispositivos de circulación editorial, mediática, entramados, sobredeterminados, en intereses destinados a reemplazar una reflexión por otra, operación de cambio que se amolda sin obstáculos a la lógica de la mercancía y también, por qué no decirlo, a la producción de novedades inscripta en su dimensión de fetiche, es posible inscribir en la agenda de una sociología latinoamericana de las ausencias el trabajo de resistencia de corrientes críticas latinoamericanas que, asumiendo activamente la crisis de los marxismos, habitaron el lugar inhóspito de esa misma crisis. En esas formas de la crítica, laten potencias capaces de abrir senderos cuando los caminos pavimentados y balizados de la teoría amenazan resolverse, solapadamente, en nuevas formas de dogma cultural.

Aricó en su frontera: habitar en la crisis.

Pensar desde la crisis, elaborar teoría desde la crisis, implica en Aricó una serie de desplazamientos. De la posición del intelectual legislador, o del científico social objetivo, hacia el intersticio inestable del traductor y del genealogista. Ese desplazamiento exige abandonar una pretensión arraigada profundamente en el pensamiento occidental: construir en la teoría, leyes o sistemas capaces de explicar y normativizar a todas las sociedades humanas, identificar su evolución o su *atraso*, determinar las condiciones trascendentales de la política, etc. El primer desplazamiento es un éxodo de todas las formulaciones totalizantes de la teoría. El segundo, es también un desplazamiento hacia los márgenes: de la filosofía marxista de la historia y de su etapismo consecuente, hacia los restos de la memoria política subalterna. Pensar desde la *crisis* es, para Aricó, asumir que el lugar de enunciación de la teoría lo constituyen experiencias que

³⁰ Bruno Bosteels da cuenta de este olvido al mostrar cómo, en el actual debate en torno a la teoría política latinoamericana, tanto quienes trabajan sobre relecturas de Gramsci, como por ejemplo Peter Thomas en su *The Gramscian Moment*, o quienes abogan por olvidar a Gramsci, como Jon Beasley Murray en *Posthegemonía. Teoría política y América Latina*, nada se dice sobre la lectura de Gramsci “en los márgenes”, como la llevada adelante por José Aricó entre los sesenta y fines de los años ochenta. Cf Bruno Bosteels, *Gramsci at the Margins*, conferencia en el marco del simposio “Radical Thought on the Margins”, Princeton University, 2/3 de Mayo de 2013, en línea: http://academia.edu/3631819/Gramsci_at_the_Margins

emergen de los mismos procesos que las reclaman como lenguaje; que la teoría es forma *indeterminada* de esas emergencias, que no habría crítica alguna sin la perspectiva que desde allí se inaugura. Que configuraciones tales como una *historia subalterna*, una *razón política popular*, una *filosofía de la liberación* son posibles a partir de la articulación de la experiencia del mismo sujeto popular con la historia. Esa emergencia puede ser episódica. Pero su articulación en una memoria de voces silenciadas, enmudecidas, reabre de manera singular esa perspectiva, para dislocar finalidades supuestas, destinos universales y linealidades evolutivas.

El lugar de enunciación de estas formas críticas de la teoría que refiere Aricó no es de la naturaleza de la teoría. Ese lugar es el territorio de una *política*. Por eso es siempre el escenario de un conflicto entre dominadores y dominados, entre los efectos de la expansión nunca unívoca del capital y las resistencias que unas temporalidades diversas, no sincrónicas, singulares, le oponen de manera discontinua. Como es política la crítica de Marx a la Economía Política Clásica en tanto ciencia fundamental del poder en la modernidad burguesa del siglo XIX, o como dirá Jacques Rancière que es política la ruptura intempestiva de un *demos*, de una parte de los que no tienen parte, al introducir una inconmensurabilidad “en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes”³¹ que puede tener lugar en todo orden instituido y asentado sobre formas diversas y sutiles de ejercicio legitimado de la violencia; como el monolingüismo cultural de la llamada opinión pública, la racialización colonial de los cánones asimétricos de lo humano, o la estandarización performativa del trabajador como *otro*: clase baja, inmigrante, marginal, negro, borracho, vago, o animal³².

Como ha afirmado agudamente Edward Said: “el subalterno puede hablar, como certifica la historia de los movimientos de liberación del siglo XX”³³. La crítica de la dominación inscripta en la crítica del capital, es para Aricó, forma teórica de una política que acontece en el territorio irregular del “proceso social total”³⁴. Esta crítica permite visualizar de otro modo un aspecto, en general enfocado como *desviación* o *anomalía* desde posiciones normativistas y universalistas de la teoría: el de la singularidad histórica y social latinoamericana, singularidad que la vuelve en gran medida *insumisa* a las pretensiones últimas de las sociologías de la modernización y a la historiografía marxista.

³¹ Jacques Rancière, *El desacuerdo, política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p 34.

³² He trabajado sobre esas series que desembocan en la teratologización de la condición obrera en “Divididos por la felicidad: migraciones, territorios, biopoder” en Abelardo Barra Ruata, *Biopolíticas latinoamericanas*, Ed. Cartografías, Río Cuarto, 2012, pp 75-106.

³³ Edward Said, *Orientalismo*, Mondadori, Madrid, 2009, pp 440-441.

³⁴ Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p 151.

Esta configuración que vincula emergencias del presente y reconstrucciones de pasados soterrados, descartados, a partir del rescate de fragmentos de la historia subalterna, avanza tempranamente en Aricó. A mediados de los sesenta, esa crítica es remontada al evolucionismo positivista de la II Internacional, evolucionismo cristalizado en un paternalismo racializado que llevó por entonces a los marxistas a concebir la relación entre partido y masas como la relación *entre dos razas, una superior y otra inferior*. En esos años, la voz de Aricó es una voz disonante en el espectro de la izquierda marxista en relación al fenómeno de los movimientos nacional populares latinoamericanos. Su lectura, no sólo desnuda el rechazo racializado de las élites a su componente plebeyo, sino que escande tempranamente otras dimensiones del proceso político popular que para la ciencia marxista no eran sino expresión de la recurrente desviación ideológica de las masas latinoamericanas.

En el contexto de un choque de léxicos que se resolverá con su expulsión del PCA, Aricó señalará por entonces un aspecto de la emergencia del peronismo que quizás sólo hoy pueda ser leído en su dimensión de ruptura, para la configuración, por aquellos años, de una teoría revolucionaria como *universal determinado*, esto es, como construcción de una *voluntad nacional popular*. Aricó identifica al sindicalismo universal de Estado instituido en el primer peronismo “como el más formidable instrumento de unificación moral y política que conoce el país”³⁵ y más aún, destaca el carácter *cualitativamente* diferente del proceso de sindicalización desde el Estado respecto de toda la historia de lucha sindical anterior a 1945, “en cuanto *universaliza* la condición obrera; hecho que, como es evidente, no supo comprender la izquierda”³⁶. Esto significa que, a partir de esta inflexión, y aún sin contar con fuertes elementos de conciencia de clase ni con una dirigencia independiente, “la clase obrera argentina aparece, no obstante, como la gran protagonista de la historia. Después de 1945 ya nada puede hacerse en el país sin contar con ella, sin destruirla o neutralizarla”³⁷. Si, en el mismo texto, Aricó somete a crítica la “centralidad orgánica” de la clase en la ortodoxia de la teoría marxista, organicidad que disuelve su “centralidad democrática”³⁸, esto es, que vuelve invisible e incomprensible para la izquierda la emergencia de un *demos* en un proceso político con caracteres de revolución pasiva, conducido desde *arriba*, aunque no reductible a esos caracteres y que asumirá los contornos de un enorme *desacuerdo* con una historia política dominada por oligarquías decadentes, al mismo tiempo revela el tipo de *universalidad* que emerge para Aricó de procesos de emancipación política. Esa

³⁵ José Arico, “Examen de conciencia” en Pasado y Presente, n° 4, Córdoba, 1964, p 258.

³⁶ Ibid, p 259.

³⁷ Ibid, p 259.

³⁸ Cf. José Aricó, Op. Cit., p 242.

universalidad no es sustantiva ni garantizada por ciencia alguna de la política ni de la historia. Es, por el contrario, la emergencia de una negatividad que testimonia la no adecuación de una singularidad³⁹. En efecto, aquello que destaca la mirada de Aricó sobre ese *tumulto de masas* que representa la emergencia del peronismo no es sino la activación de un verdadero proceso de subjetivación política de los grupos sociales subalternos. De aquellos que siendo *nada*, pasaran a concebirse *para sí* como la condición de posibilidad del *todo*. El marxismo crítico y descentrado de Aricó le permite extraer de la *experiencia vivida* de las clases subalternas, lecciones políticas donde otros sólo ven desviación patológica y una versión criolla del fascismo europeo.

Esta forma de indagar en pasados marginados responde siempre a interpelaciones de un presente que resiste a su clausura. Y resiste porque esos pasados no son de ninguna manera otros presentes cerrados y fenecidos en una lejana capa arqueológica, o integrados en una superación dialéctica. Si esta forma que vincula experiencias del presente con pasados negados y se traduce en *crisis* de la teoría, ya operaba en la traducción de Gramsci encarada en *Pasado y Presente*, como una manera concreta de atender al problema nacional, a la inadecuación de ese problema con la ciencia marxista, en ensayos críticos posteriores, como *Marx y América Latina*, esta dislocación crítica de la teoría se torna aún más manifiesta.

Como señala acertadamente Emilio De Ípola, El Marx de Aricó es “solitario [...] enormemente flexible y hospitalario, pero no dejaba de estar nunca presente en su reflexión. Sin duda, Gramsci y Mariátegui, también referentes claves de Pancho, eran marxistas, pero la relación de uno y otro con Marx no era lineal, estaba ya como descentrada, y era ese descentramiento el que interesaba a Pancho”⁴⁰. En efecto, en la lectura de ambos, Aricó indica el carácter desfasado—respecto de la ortodoxia marxista, pero también de una supuesta modernidad *normativa*—de su relación con el problema de la nación. Ese desfase es aquí remontado al mismo Marx, a su prejuicio antibonapartista y a la sedimentación hegeliana de su concepción de la historia, factores que le impidieron vislumbrar los débiles procesos emancipadores de las naciones latinoamericanas. No es el mentado eurocentrismo de Marx lo que está en la base de su juicio ominoso sobre Bolívar y sobre las revoluciones americanas, puesto que, como se ocupa en mostrar Aricó, la mirada de Marx ya se había descentrado hacia el problema colonial en Irlanda, hacia las configuraciones socioeconómicas del mundo asiático y hacia las potencias revolucionarias de la comuna rural rusa. El Marx para el que Bolívar es una mala copia de otra

³⁹ Cf. Slavoj Žižek, “La tolerancia como categoría ideológica” en *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p 188.

⁴⁰ Emilio de Ípola, “José Aricó: Pensar entre reflejos desplazados” en *La Ciudad Futura*, n° 32, Buenos Aires, 1992, p 28.

farsa, no es el Marx eurocéntrico y economicista, sino el Marx anti estatal, el que descrea absolutamente de la *capacidad del Estado para producir la sociedad*. Este prejuicio sedimentó en el marxismo posterior como un dogma, nos dice Aricó; toda emancipación que no provenga de la propia dinámica de la sociedad, de las clases y fuerzas sociales en conflicto, legisladas por sus vanguardias, no es más que adscripción a la saga de los salvadores de la Patria, demagogos farsantes y autoritarios, no importa su procedencia ni la historicidad de esas formaciones políticas y sus desventuras. De ahí el carácter *obnubilante* de toda forma de populismo para las formaciones marxistas latinoamericanas y también para las sociologías de la modernización. De esta manera, el cuestionamiento de la progresividad del desarrollo de las fuerzas productivas y de las formaciones estatales, tal como fueron concebidas por la II Internacional “significa de hecho re encontrarse con el filón democrático y popular del marxismo. Es introducir un *nuevo punto de partida*, una *nueva perspectiva desde abajo* de los procesos históricos”⁴¹ en el que las vicisitudes de las masas populares, sus marchas y contramarchas, “sus mitos y valores, sus grados de supeditación o autonomía [...] *debería ser reivindicado como el único y verdadero criterio marxista*”⁴². Tal perspectiva posibilitaría recuperar la potencia política de la crítica, una vez escandida su pretensión de verdad última en *ruptura* con el sujeto que la produce. Desde un punto de vista político la identificación del proletariado como sujeto, en la II y III Internacional implicaba una “fuerte reducción economicista”⁴³, en tanto que, “solo *conceptualmente* existía como clase universal; en la realidad únicamente podía existir como un *agregado de grupos sociales determinados por el Estado nacional o por el conjunto étnico, lingüístico y cultural al que pertenecía*”⁴⁴. Esto, vale recordarlo, dicho en 1980.

Esta forma de ensayo crítico, además de postular una mirada genealógica de la historia inscripta por el sujeto popular, también postula, a nuestro criterio, aquél descentramiento de los intelectuales hacia una *dramática* particular que mencionamos antes como constitutiva de la experiencia de la crítica. Como señalara Emilio de Ípola, en la escritura de Aricó, sobre todo a partir de esa condición ambigua que significó el exilio, se interrogan “las problemáticas cartas de identidad de América Latina y las no menos problemáticas cartas de identidad del intelectual latinoamericano”⁴⁵. Interrogantes que, una vez más, resisten “los cánones de una definición positiva”⁴⁶, normativizada en términos disciplinares. Esa resistencia puede ser interpretada como un rastro, una huella, de la radical no identidad del concepto; del carácter inestable, no apto al

⁴¹ José Aricó, *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 2010, p 181.

⁴² Ibid, p 181.

⁴³ Ibid, p 128.

⁴⁴ Ibid, p 128 (cursivas GR).

⁴⁵ Emilio de Ípola, Op. Cit., p 29.

⁴⁶ Ibid, p 29.

cierre teórico de las problemáticas siempre situadas que invitan a tal pensamiento. La brecha abierta entre clases subalternas e intelectuales no es, en este sentido, para Aricó un dato cultural o moral, es uno de los efectos del mismo proceso de constitución histórica de las naciones latinoamericanas como *naciones irrealizadas* y desde allí se inscribe para él, el carácter emblemático del marxismo indoamericano de Mariátegui o los descentramientos operados por Gramsci en torno a nociones como *reforma* intelectual y moral, construcción de una voluntad *nacional popular* o *traducibilidad* de los lenguajes políticos.

Precisamente porque esas problemáticas no admiten fórmulas deductivas o ecuaciones trascendentales, aquello que convocan es una *dramática* del pensamiento; esto es: menos su adscripción a una hermenéutica dada que la intempestiva perforación de esa hermenéutica por parte de las voces enmudecidas o activamente producidas como ausentes. Esa dramática del intelectual crítico no es equivalente aquí a ninguna compunción moralista. Precisamente porque es una *dramática*, solicita un recurso a la *narración* de esos pasados fragmentarios y soterrados. Tal narrativa es susceptible de inscribirse en la ruptura abierta por el sujeto de la crítica. Ese sujeto no está prefigurado, y esa narrativa tampoco lo expresaría. Esa dramática del pensamiento adquiere así los contornos de la tarea del *traductor*. Se ha insistido en cierta característica tropológica del trabajo intelectual de Aricó, ubicado en la *frontera*, habitante de espacios tensionados, tanto en términos teóricos como políticos. El lugar de la frontera puede ser una metáfora de la *crisis*, no como situación transitoria a superar, sino como espacio inhóspito y conflictivo a habitar, de tránsitos diversos. También sinuosos. Emilio De Ípola refiere en este sentido una cita de Walter Benjamin que ilustra esa faceta del trabajo intelectual de Aricó: “Las citas en mis trabajos son como ladrones junto a una carretera que realizan un ataque armado y exoneran a un holgazán de sus convicciones”⁴⁷. Tanto la traducción de Gramsci en los años sesenta, como el Marx que Aricó revisita en *Marx y América Latina* parecen cumplir con esa premisa: Gramsci permitía tornar visible en términos políticos una experiencia política nacional popular imposible de procesar para una filosofía de la historia universal⁴⁸ y para una ciencia normalizada de la sociedad. El Marx cientificista y economicista, deudor de la filosofía del derecho de Hegel, el Marx marxista, puede ser descartado sin mala conciencia, nos dice Aricó. Hay otros Marx: el del viraje hacia la cuestión agraria, el que sospecha del carácter civilizatorio del capitalismo en las colonias y llama a apoyar las luchas por la liberación nacional de Irlanda, el que rechaza la transformación de su crítica de la economía política en una filosofía de la historia universal, aplicable *urbi et orbi* y, en cambio,

⁴⁷ Emilio De Ípola, Op. Cit., p 28.

⁴⁸ Del mismo modo que sigue siendo imposible de procesar para los cultores de las características de la sociedad civil derivadas de la filosofía del derecho de Hegel.

destaca las potencialidades de la comuna rural rusa para un tránsito al socialismo capaz de evitarse las penurias que el capitalismo ha impuesto en las sociedades del occidente europeo. Este Marx, más próximo hoy para nosotros, a Dipesh Chakravarty que al marxismo, nos exonera de la creencia en finalidades históricas y en sistemas teóricos acabados, de una sola pieza, capaces de legislar el proceso social en términos de sistema. Pero a la vez, nos arroja al terreno abierto de la decisión, nos emplaza ante el riesgo de echar el niño con el agua sucia de la bañera o inscribir un nuevo punto de partida desde abajo capaz de reencontrar el filón democrático y popular para una teoría política de izquierda. Si esa tarea se asemeja a la tarea del traductor, lo hace en el supuesto de que siempre puede haber un *después de Babel*, como sostiene George Steiner; que la división entre los hombres, y la lógica de los dominadores no son la última palabra. Porque no hay un reaseguro mesiánico para ese después, la experiencia de la crítica convoca la tarea de la *traducción* como la misma praxis de ese *después*, en una suerte de *guerra de guerrillas contra las casamatas de la ciencia*, al decir de Gramsci; esto es, contra la propiedad codificada del conocimiento. Ciertamente, la traducción no es iluminista, es más bien, una subversión del iluminismo, es su dislocación. De ahí la antigua prohibición religiosa y filosófica hacia su práctica; como agudamente observa Steiner, “todo acto de traducción lleva hacia abajo, nos aleja un grado de la manifestación directa del *logos*”⁴⁹ que domina a la filosofía desde Platón. El traductor ha asumido, en cambio, la radical inmanencia del mundo: no hay metalenguajes. A lo sumo hay pasajes, grietas en los muros de los mundos que el habla expresa. Hay habla. Todos los hombres hablan y por lo tanto, todos los hombres piensan. Por eso puede interrogarse Gramsci sobre la procedencia folletinesca del superhombre nietzscheano⁵⁰, o puede Rancière otorgar un valor crítico democratizante a Emma Bovary, a la par de la Internacional de los Trabajadores⁵¹. En definitiva, como afirma Steiner, “en sentido riguroso y exhaustivo, todo acto lingüístico carece de precedentes; es instantáneamente creador en la medida en que modela, magnifica o modifica el potencial intelectual y sensible. Traducir es elevar la imposibilidad de repetición a un segundo y un tercer grado”⁵². Quizás esa fuera la secreta esperanza de Benjamin en la potencia crítica de la traducción, en su capacidad para encender una chispa que en su resplandor iluminara, fugazmente, por cierto, esa lengua de la igualdad humana, emboscada entre las líneas del texto. Un empeño semejante está destinado, por definición a fracasar. En parte porque se dirige a todos y a nadie. Se dirige a un pueblo que falta o, a lo que falta de un pueblo...en parte porque se sabe que la traducción fracasa: es una

⁴⁹ George Steiner, *Después de Babel*, FCE, México, 1980, p 275.

⁵⁰ Cf. Antonio Gramsci, *Literatura y Vida Nacional*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, pp 164-165.

⁵¹ Cf. Jacques Rancière, Op. Cit., p 85.

⁵² George Steiner, op.,cit, p 277.

correspondencia siempre inadecuada. Pero en ese fracaso reside, paradójicamente, lo mejor de su realización nunca acabada; algo, tal vez imperceptible desde el interior de un mundo—nuestro mundo--, algo *in significante*, esto es, no identificable con ningún lugar común previo. Y sin embargo, por su trabajo malogrado, algo se ha modificado.

Recibido - 22 de mayo de 2014
Aceptado - 1 de junio de 2014